28e ANNÉE (3e SÉRIE) — No 7 — 15 FÉVRIER 1906

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres, tous les jeudis

F. PERRIOT
Ancien supérieur du Grand Séminaire de Langres
DIRECTEUR ET RÉDACTEUR EN CHEF

A. ROZIER
Dr en théologie
SOUS-DIRECTEUR

*L'abonnement, pour tout l'Univers, est de 15 francs à l'*Edition complète ; *de 10 francs à l'*Edition partielle.

Toutes les lettres doivent être adressées à M. le Directeur de l'*Ami du Clergé*, Maison St-Pierre, rue Tassel, à Langres (Hte-Marne).

NOTES ET SOUVENIRS

D'UN VIEUX MORALISTE

§ XXVI. — La question des Séminaires

THÉOLOGIE

C'est déjà une idée bien étrange que celle d'un enseignement clérical sans philosophie scolastique, ou même sans philosophie aucune. Mais conçoit-on un séminaire sans théologie ? Il est pourtant des intellectuels avancés qui vont jusque là. Ne souriez pas, ami lecteur. Je ne joue pas avec le paradoxe pour le plaisir de vous étonner. Tout absurde qu'elle paraisse, cette utopie est dans l'air. Admettons, pour être charitable, que beaucoup s'en laissent fasciner inconsciemment, sans se rendre bien compte ni de ce qu'elle est au juste, ni de l'abîme sans fond où elle mène. Il n'en reste pas moins vrai que, sous couleur de réforme critique et « positive » dans l'enseignement théologique, c'est la théologie elle-même qu'on atteint et qu'on supprime. C'est ce que je vais avoir le chagrin de vous démontrer.

Pour peu que vous soyez au courant de ce qui se passe dans le monde actuel des idées, vous aurez remarqué la place de plus en plus large que tend à occuper en l'esprit de nos contemporains le culte du *document*. Voilà l'idole du jour, la vraie, la seule lumière de toute science, le maître critérium de toute certitude. Pour l'instant, je ne fais que raconter, je ne blâme pas, et je demande qu'on veuille bien me tenir compte de cette réserve.

Le document, c'est la pièce parlante, la charte d'authenticité, le fait vu, entendu ou palpé dans sa réalité tangible, indéniable. C'est comme la photographie d'un événement, témoin incorruptible de son exacte vérité, l'inscription, manuscrite ou lapidaire, littéraire ou figurée, qui a gardé, pour nous le transmettre, l'écho fidèle du passé. C'est enfin, d'un mot, tout élément ou procédé de connaissance qui nous permet d'avoir avec les choses un contact objectif aussi immédiat que possible, absolument sincère, débarrassé de tout ce qu'y mêle trop souvent, de fiction légendaire ou poétique, le travail subjectif de notre personnelle invention.

Voyez ce qui se passe dans les sciences naturelles, dites d'observation. Toute la raison de leurs certitudes a précisément sa source dans la constatation documentaire des faits tels qu'ils sont. Même chose pour les sciences naturelles mixtes (physique, chimie, physiologie, clinique médicale, etc.) où la répétition des phénomènes par voie d'expérimentation vient confirmer les conclusions objectives de l'observation pure.

Mais c'est surtout en histoire qu'on voit le mieux le rôle essentiel et prépondérant du document. Il en est l'âme, le fondement, le suprême régulateur. Nous en reparlerons quand le moment sera venu de démêler ce qu'il y a de vrai et de faux dans les prétentions de la moderne critique historique.

Je ne veux actuellement que fixer l'attention sur ce point très caractéristique de la tendance qu'ont les intellectuels et critiques d'aujourd'hui à chercher le document partout, à subordonner au document toutes leurs certitudes, toutes les adhésions, persuasions et opérations quelconques de l'esprit, à n'admettre enfin comme vraiment scientifique, ou simplement rationnel et digne d'attention intelligente, que ce qui est document, documentaire ou documenté.

Vous voyez d'ici les conséquences de cette révolution — ils disent : évolution — dans l'art de connaître et de penser. C'est toujours le même perpétuel conflit entre les deux éléments antagonistes qui sollicitent la raison : l'élément *objectif* et l'élément *subjectif*.

Autrefois, il faut en convenir, pour n'avoir pas suffisamment scruté les réalités intimes du monde extérieur, du monde objectif, on a fait une part exagérée aux matériaux à priori de la pure pensée ou fantaisie subjective et personnelle dans la construction de l'édifice global de nos connaissances. La poésie, la légende, les envolées idéalistes, l'ordonnance symétrique des concepts, ont

trop souvent absorbé la réalité dans un cadre de clinquant où elle disparaissait, amoindrie, étouffée.

La réaction baconnienne est venue. On s'est alors, tout à l'inverse, épris d'une passion folle pour *le fait* et d'une sorte d'horreur répulsive pour *l'idée*, comme si, dans la science humaine, l'un pouvait aller sans l'autre. Et nous voilà, en suite de ce mouvement violent de réaction, lancés aux antipodes de la pensée pure dans les bas-fonds d'une méthode matérialiste, individualiste et particulariste à l'infini, où notre raison, étranglée cette fois par l'unique poussée brutale des faits, est menacée d'asphyxie faute d'air idéal respirable, le seul dont la science et le raisonnement puissent s'alimenter.

On a dépassé la mesure, et de beaucoup, c'est de toute évidence. Des penseurs, sérieux autant que libres, et tout à fait modernes, commencent à s'inquiéter du sort réservé à la pauvre raison humaine dans ce chaos où tout est matière, sensibilité, fait contingent, et rien de plus. Ils se demandent avec angoisse ce qui pourra bien rester d'*idées* pour faire vivre les principes de la morale, du patriotisme, de la société humaine, quand toute notion universelle quelconque, toute métaphysique, tout « idéal » enfin aura disparu, frappé à l'avance de stérilité par la méthode fameuse d'exclusivisme documentaire, écrasé sous le poids massif de la matière et du fait, seuls fétiches proposés désormais aux adorations de l'infirme « roseau pensant. »

Je n'ai point du tout le dessein de discréditer de façon absolue la méthode documentaire. Je n'en veux même pas faire ici la critique détaillée ; elle sortirait trop manifestement du cadre que je me suis tracé. Tout ce que j'en puis dire avec chance d'être bien compris, et sans craindre la contradiction, c'est qu'on en a énormément exagéré la portée et qu'on aurait en particulier très grand tort de prétendre l'introduire en certains domaines de connaissances où elle n'a que faire, où son intrusion, parfaitement antirationnelle, ne peut qu'être cause de trouble et de désordre, par exemple, dans les sciences dites sacrées.

Tenons-nous en à la théologie, puisqu'elle est seule en question ici ; plus tard l'on verra à serrer de plus près l'analyse critique de la théorie documentaire, au fur et à mesure que le besoin pourra s'en faire sentir, quand nous parlerons d'Ecriture Sainte, d'histoire surtout.

Il y a trois choses à distinguer très nettement dans ce qu'on englobe aujourd'hui, assez improprement d'ailleurs, sous l'étiquette vague du mot *théologie*. En gros, la théologie est cette partie de la science sacrée qui a pour objet l'étude des dogmes. Or, l'étude d'un dogme comporte, pour être tout à fait complète, trois étapes, trois objets à part : 1° ses *sources*, 2° sa *formule*, 3° ses *conséquences*, d'où trois champs ouverts à la spéculation intellectuelle en matière dogmatique : 1° *l'histoire des dogmes*, 2° *l'interprétation des dogmes*, 3° *l'analyse déductive des dogmes*.

Voilà qui est clair jusqu'à présent. Ce qui l'est beaucoup moins, c'est le mélange que font, de bonne ou de mauvaise foi, certains critiques modernes de notre enseignement des séminaires, quand, sans dire gare, ni distinguer quoi que ce soit, ils confondent tout cela sous l'appellation commune de *théologie*, ou, ce qui est pis, s'arrogent le droit de changer toutes les notions et définitions traditionnelles pour restreindre la vraie théologie à la seule étude des sources, à la première des trois opérations que nous venons d'énumérer.

Ceci posé, le reste va de soi. Il faut, disent-ils, réformer les programmes de théologie et supprimer ou diminuer beaucoup la 3e étude, l'étude déductive raisonnée des dogmes, qui n'est que pure spéculation en l'air et amas de constructions systématiques plus ou moins à priori, sans objectivité, sans certitude réelle documentaire, analogue aux légendes de l'histoire. Il faut aussi restreindre beaucoup le temps jadis consacré à l'herméneutique ou interprétation intrinsèque de la formule dogmatique, celle-ci n'ayant en définitive d'autre signification ou portée scientifique vraie que celle qui peut lui être attribuée d'après l'histoire de ses origines et des transformations évolutives qui l'ont peu à peu amenée à l'état actuel de condensation provisoire où nous la voyons aujourd'hui, et ceci sous réserve des modifications que l'évolution continuée pourra peut-être lui faire subir encore dans l'avenir. Il faut enfin concentrer toute l'attention des jeunes théologiens sur la partie historique des dogmes, sur l'étude critique de leurs sources et de leurs modifications à travers le cours des siècles.

Conclusion pratique : l'*histoire des dogmes*, voilà le vrai et seul rationnel programme de théologie à introduire dans nos séminaires, au lieu des vaines dissertations, sans point d'attache historique objectif, pures fantaisies de pensée abstraite, connues sous le nom de théologie scolastique.

Il faudrait donc pratiquer une large coupure dans nos programmes actuels pour faire la place qui convient à cette *histoire des dogmes*. C'est la double *Patrologie* de Migne qui sera désormais le manuel, le livre d'étude des élèves, sans compter Morin, Petau et Thomassin, sans compter Schwane et Bardenhewer, sans compter Hermas et la Διδαχή, Labbe et Mansi, sans compter tous les *Corpus* et recueils cotés d'antiquités ecclésiastiques et profanes où peuvent se rencontrer quelques racines historiques, ténues et lointaines, des dogmes, de tous les dogmes, sans compter enfin tous les bons travaux allemands, anglais, voire français, publiés depuis cinquante ans en manière de monographies historiques du dogme, et qui constituent, faute d'originaux, des sources historiques de tout premier ordre à consulter; le tout agrémenté, pour les théologiens vraiment sérieux,

d'une forte teinture de paléographie, de diplomatique et de philologie, indispensable pour une étude vraiment documentaire, à la source des sources, dans les manuscrits.

Et voilà la théologie de l'avenir dans nos séminaires !!! N'allez pas croire que je plaisante, ni que je rêve, ou que seulement j'exagère, pour les besoins de ma cause. Non, hélas ! C'est trop vrai : telle est, sinon la lettre, timide encore, des exigences réformistes de la nouvelle critique, au moins son esprit pur et son vrai programme. Il est tout clair qu'on ne prétend pas condamner un séminariste à toute cette colossale besogne à la fois. Une impossibilité matérielle absolue s'y oppose. Mais, s'il n'a pas le temps de l'explorer intégralement dans toutes ses parties, tel est cependant l'immense espace de terrain où on l'invite à se promener en toute liberté, au risque évident de s'y égarer, de n'y faire aucun travail utile, et de garder en fin de compte cette impression désastreuse, que le domaine de la théologie est, parmi toutes les connaissances humaines, le plus vaste et inexploré qui soit, le plus sujet à surprises de découvertes inattendues pour l'avenir, donc aussi le moins fixe et le plus dépourvu de certitude. Quel prêtre de foi, et de bonne foi, peut sans un frémissement douloureux envisager une pareille perspective pour la formation dogmatique du sacerdoce futur !

Il y a, inconsciente peut-être, aux origines de ce rêve dangereux de réforme, une erreur monumentale qu'il importe de bien mettre en évidence. Il est absolument faux que la formule dogmatique ne soit qu'une *donnée d'histoire*. Elle est une *donnée d'autorité surnaturelle*, ce qui est tout autre chose. Le dogme, quelles qu'aient pu être ses vicissitudes historiques, n'est dogme qu'à partir de l'instant où il est fixé et proposé comme tel à l'intelligence chrétienne par le magistère de l'Eglise. Peu importent, pour le moment, les difficultés accidentelles de détail qui peuvent se rencontrer en fait, quant au procédé employé par le magistère dans son enseignement ; c'est là une question à résoudre entre théologiens, où n'ont rien à voir les théoriciens de l'histoire pure des dogmes auxquels nous nous adressons.

Prenons un exemple. Le Concile de Trente nous a proposé comme dogme la nécessité *de jure divino*, de la confession distincte de tous les péchés mortels. Voilà un point entendu : il est donc de droit divin qu'on doit en principe confesser tous *(omnia et singula)* les péchés mortels. Où le Concile de Trente est-il allé chercher ce dogme ? Je n'en sais rien, et n'en ai cure en tant qu'homme de foi logique ; ce n'est pas mon affaire, c'est la sienne. Il a, pour imposer cette proposition à mon assentiment, une autorité à laquelle j'ai l'absolu devoir de me soumettre. Je me soumets, voilà tout ; et puis-je faire autre chose, si je veux rester fidèle ?

J'admets qu'il peut être intéressant d'en chercher plus long, de rétablir la trame historique du dogme jusqu'à ses origines. Intéressant, oui, j'en conviens, et très volontiers je ferai ce travail pour ma satisfaction personnelle, dans l'intérêt même du Concile, au besoin, si j'ai à défendre sa décision contre les objections des adversaires de ma foi. Mais, je n'aurai garde d'attribuer à cette recherche historique une utilité, une portée critique surtout qu'elle n'a point.

Ce n'est pas l'histoire qui est ici le fondement de ma foi, c'est l'autorité surnaturelle du magistère ecclésiastique. Et comme je sais 1° que ce magistère est infaillible, 2° qu'il puise ses inspirations, non seulement dans l'Ecriture, mais aussi dans la Tradition, c'est-à-dire à une source qui n'est pas du tout l'*histoire* comme d'aucuns se l'imaginent, à une source, donc, de lui et de lui seul connue, dont il n'a à rendre compte à personne, à une source qui peut parfaitement échapper aux investigations curieuses de la critique historique, à une source enfin qui peut, non moins que la parole écrite, causer des surprises, voire du scandale aux orgueilleuses exigences de la raison humaine, comme, dis-je, je suis en parfaite tranquillité sur ces deux points-là, je n'aperçois ni nécessité, ni même grande utilité pour ma foi, pour mon adhésion à la formule dogmatique, dans une étude historique à côté, qui peut d'abord n'être pas du tout possible faute de traces scientifiques d'une Tradition que l'Eglise est seule à bien entendre et à bien apprécier, qui peut de plus être fort difficile, et causer en somme, à l'occasion, plus d'embarras que de profit à ma foi catholique.

Voilà peut-être de quoi ne conviendront pas sans quelque résistance les fervents de la théologie vue dans ses sources historiques. Je leur demande alors de bien réfléchir et de fixer nettement le point où il leur semble que je raisonne mal. Ils admettent bien, je suppose, l'infaillibilité du magistère de l'Eglise, au moins dans l'apparat solennel des définitions conciliaires œcuméniques. Et s'il y a apparence de conflit entre la *définition surnaturelle* et la *documentation historique* du dogme, je ne suppose pas qu'ils se fassent hérétiques par respect pour l'histoire, d'autant plus que je leur indique un moyen très sûr de garder leurs deux certitudes, dogmatique et historique, tout simplement en se rappelant la page du catéchisme où il est dit que toute la raison formelle absolue de l'adhésion aux vérités de foi c'est la parole de Dieu manifestée par le magistère de son Eglise, et non point aucun élément humain quelconque de connaissance préalable, historique ou autre.

Trouveront-ils par hasard ingénieuse plus que brave mon « échappatoire » de la Tradition, qui se dérobe à priori à tout contrôle de critique ? J'en serais faché pour eux, cette prétendue échappatoire n'étant ni plus nouvelle, ni plus antiscientifique assurément, ni moins élémentaire comme catéchisme, que la théorie vraie du motif formel de la foi, rappelée ci-dessus. Il y a *tradition* et *Tradition* avec un petit t et un grand T. La pre-

mière est une des formes de l'enseignement historique. La seconde, qui, en soi, n'est pas sans point d'appui initial sur la première, en dépasse critériologiquement les limites en ce sens que seule l'Eglise, assistée de l'Esprit-Saint, est compétente pour affirmer le contenu révélé d'un dogme sous l'enveloppe de la transmission non écrite, quelque frêle que soit celle-ci et « naturellement » difficile, impossible même à discerner. On peut consulter là-dessus le traité classique *de Traditione*.

Non, la *théologie* et l'*histoire* ne sont pas choses identiques, pas plus que dogme et document critique. La théologie dite « positive » ou historique n'est qu'une introduction à la théologie proprement dite. Celle-ci en réalité commence au dogme ; elle ne le précède pas. Quand une fois elle l'a reçu en forme fixe, elle l'éclaire et en tire déductivement toutes les conséquences qu'il renferme par application des moyens humains de raisonnement, y compris le concours de toutes autres connaissances, sacrées ou profanes, susceptibles d'en faciliter la pleine intelligence. On peut donc être très ferré sur l'histoire des dogmes et malgré cela théologien parfaitement nul ; connaître à fond les sources historiques du dogme de l'Incarnation et être incapable de rien entendre, ni enseigner, de tout ce qui constitue la connaissance analytique détaillée du composé théandrique, de son mode d'existence, de sa science, de ses perfections, de ses œuvres.

La théologie catholique traditionnelle a été jusqu'ici une étude à la fois sacrée et profane en même temps, le mélange de foi révélée et de philosophique raison, que nous venons de définir. Ce n'est pas qu'on n'y ait jadis ménagé une place convenable à l'histoire toutes les fois qu'on a jugé sa lumière susceptible d'éclairer davantage les motifs qui imposent le dogme à l'assentiment de l'intelligence humaine. La patristique, en particulier, ne fait point défaut chez les grands maîtres de la théologie scolastique. Rien n'empêche, bien au contraire, de suivre leur exemple et de mettre beaucoup d'histoire, beaucoup de patristique, beaucoup d'antiquités documentaires, le plus possible, dans nos programmes actuels de théologie. Nous sommes tout les premiers à souhaiter cette amélioration rendue plus souhaitable, sinon plus utile, par les exigences de l'esprit critique ambiant de l'heure présente.

Mais, si nous voulons cela, et de grand cœur, nous voulons aussi qu'on ne détruise pas, à cause du décor à renforcer, les œuvres vives de l'édifice théologique. Nous ne voulons pas qu'on transforme la théologie en un pur cours d'histoire. Nous ne voulons pas qu'on traite la science dogmatique à la manière des sciences naturelles documentaires dont toute la vérité se mesure à la certitude du document de fait, tout naturel, qui en est l'objet. Nous ne voulons pas qu'on amoindrisse la théologie scolastique sans laquelle la doctrine chrétienne se réduirait à un amas informe de formules révélées, sans vie, sans mouvement, privées des irradiations infiniment fécondes, dans tous les ordres de la pensée et de l'action, qui sont précisément l'œuvre propre de la spéculation théologique, la résultante de la pensée naturelle, avec toutes ses richesses, mise au service de la révélation et harmonisée avec les vérités de la foi.

Un théologien scolastique qui ne serait que scolastique pourrait s'entendre reprocher l'indigence de son érudition historique et son souci insuffisant de parler à ses contemporains — bonne ou mauvaise — une langue qu'ils puissent bien entendre. Mettons que ce serait un apologiste plutôt faible. En serait-il moins un théologien profond, en possession, pour son compte personnel et sa particulière édification, de tous les trésors de connaissances, vraies toujours, encore que très vieilles, que la théologie déductive scolastique a fait sortir des formules essentielles révélées sur Dieu, sa vie intime, ses attributs, sa Trinité de personnes, son Incarnation, sa Rédemption, sa grâce, ses sacrements, toute l'économie de sa Providence rédemptrice ? Mal informé des antécédents historiques du dogme, il en aurait au moins exprimé tout le suc et tiré les conséquences qui importent pour la formation doctrinale supérieure de l'esprit et la conduite pratique surnaturelle de la vie. N'est-ce rien, cela ? Ou plutôt n'est-ce pas précisément l'essence et, à strictement parler, le tout de la théologie dogmatique proprement dite ?

Nous ne sommes pas de ceux qui poussent le culte de la scolastique jusqu'à évincer ou dédaigner, comme superfétation sans utilité, l'étude de la partie préparatoire à la théologie, dite *théologie positive*. A vrai dire, nous ne pensons pas qu'un pareil genre d'enseignement, sérieusement approfondi, soit à sa place dans un séminaire. Son caractère apologétique supérieur le range dans la catégorie des hautes études ecclésiastiques qui sont réservées aux professionnels de la science et de l'érudition transcendantes : besogne d'Universités, d'Académies, d'Instituts, besogne de Maîtres et de Docteurs, très bien ! besogne de séminaristes, jamais ! Un bon Denzinger, illustré seulement et vivifié par quelques solides notions historiques d'un professeur qui saura, lui, comme il faut, son histoire du dogme, voilà qui est nécessaire et suffisant. Les 300 volumes de la *Patrologie* de Migne comme manuel, c'est vraiment trop ! ! ! La théologie, encore une fois, n'est pas une simple branche de l'histoire.

Elle n'est pas non plus une simple branche de la *morale* comme l'insinuent des critiques récents, préoccupés surtout d'enlever à la formule dogmatique son caractère « intellectualiste », comme ils disent, sa vérité idéale intrinsèque, ce qui serait d'après eux l'unique moyen d'éviter les conflits fâcheux du dogme avec les théories de la pensée contemporaine. Je ne cite pas de noms propres ; je ne cite aucun texte, de qui que ce soit. Nous avons mieux à faire ici que d'ouvrir nos colonnes

à des ripostes infinies sur papier timbré. Les polémiques personnelles, en pareil sujet, sont sans utilité aucune, décevantes, absurdes. Restons dans la sphère tranquille des idées et des faits anonymes. Nous y trouverons assez largement de quoi nous instruire.

Donc, une certaine théorie nouvelle, éclose d'hier seulement, nous dit ceci : — La formule d'un dogme est une pièce à deux faces. Vue du côté « idée », la formule est vide de sens, ou plutôt admet tous les sens que l'évolution de la pensée philosophique voudra y mettre. Vue du côté « action », la formule, au contraire, a un sens pratique, d'autorité surnaturelle, très précis, en tant que le dogme commande certaines *attitudes* concrètes au point de vue de l'action, et en interdit certaines autres. Comportez-vous, par exemple, en pratique, tout comme si Jésus-Christ était présent sous les espèces eucharistiques consacrées ; que sa réelle présence soit affirmée objectivement comme « terme-action » de votre attitude, ainsi le veut le dogme. Mais c'est tout ce qu'il vous demande. Comme « terme idée » il vous échappe, il s'évanouit pour ainsi dire dans le nuage du monde abstrait sur lequel votre intelligence, même avec le secours de la foi surnaturelle, n'a et ne peut avoir aucune prise. Tels ces écriteaux transparents qui la nuit nous indiquent en caractères lumineux la direction de la voie à suivre et nous laissent dans l'ignorance du mode d'éclairage qui fonctionne par derrière, à l'intérieur.

Point de proportion, dit-on, point de commune mesure, donc point de relation de pensée exacte possible entre le fini et l'infini, entre notre intelligence et l'Etre divin. La révélation ne peut rien à cela. Son langage, s'adressant à nous, ne peut être qu'humain. De toute nécessité il emploie nos idées, nos mots, nos images ; c'est-à-dire tout ce qu'il y a de plus équivoque et métaphorique par rapport aux vérités divines en soi qu'on prétend y être contenues. L'enveloppe est trop frêle, aucune de ces vérités ne peut y subsister sans la faire éclater.

Conclusion : Le dogme, par son côté idéal, n'a d'autre valeur ni d'autre portée spéculative intellectuelle objective que celle qui appartient à l'esprit considéré dans ses énergies évolutives propres et naturelles. Toutes les philosophies peuvent s'y loger ; aucune n'en est exclue à priori en tant qu'elle serait incompatible avec un contenu idéal positif de source divine révélée qui n'existe pas. Indirectement, l'on devra tenir pour, non pas faux *in se*, mais opposé à la formule dogmatique, le système idéal philosophique qui aboutirait logiquement à contredire le sens pratique opératoire de la formule, le seul qui soit vraiment de source surnaturelle et, comme tel, dans une acception juste, divin, intangible pour nous.

Voilà, continuent nos critiques, qui permet de comprendre et de concilier bien des choses. Rien, en effet, de commode comme cette théorie nouvelle du dogme. Ce qu'il renferme d'idéal étant chose humaine, on peut s'en donner à cœur joie pour en expliquer les origines historiques, en marquer les transformations évolutives, y accommoder à peu près tous les systèmes quelconques de philosophie. Point n'est besoin d'y voir une règle à priori imposée divinement à la pensée humaine, ni de se soucier de ses apparentes antinomies avec les idées d'hier, d'aujourd'hui ou de demain, ces antinomies étant, pour leur résolution, tout aussi bien subordonnées à la pure raison naturelle que l'ont été les éléments systématiques qui leur ont donné naissance.

On comprend encore avec cela, et très bien, qu'un dogme, loin d'avoir la fixité idéale immobile que prétendent les théologiens, est chose changeante, qui variera dans l'avenir comme elle a varié déjà dans le passé, au fur et à mesure du travail qu'y dépensera l'intelligence humaine en voie de perpétuel changement, de « maïeutique » indéfinie, dans l'élaboration de son œuvre autonome. Une seule chose est nécessaire : le maintien de *l'attitude pratique* commandée par l'autorité surnaturelle de l'Eglise, interprète de la révélation divine. Tout le reste est affaire de pensée libre, de critique rationnelle naturaliste parfaitement indépendante, parce qu'étrangère à la foi, vivant et se mouvant dans une sphère idéale où ne pénètre point l'autorité du magistère infaillible.

Je veux être compris ; j'insiste. Le dogme, d'après cette théorie singulière, serait comme une sorte de tableau. D'un côté l'Eglise y graverait la formule pratique « ne varietur » de certaines attitudes à observer, de certaines autres à éviter, le tout par manière implicite de commandement moral absolu. L'autre côté, non réservé celui-là à Dieu et à son Eglise, le côté des idées, offrirait une place libre où pourraient s'inscrire, à la craie qui s'efface, non seulement les conclusions certaines de la critique rationnelle, mais aussi toutes les fantaisies philosophiques de la pensée humaine libre, sous la seule condition de ne point entamer le tableau jusqu'à atteindre et compromettre le texte surnaturel pratique des préceptes qui figurent de l'autre côté et auquel personne n'a le droit de toucher.

Avec de pareilles idées l'apologétique devient facile. On la supprime en supprimant les dogmes. Rien de plus simple. La révélation se réduit à une simple direction pratique donnée d'en haut à l'humanité dans le domaine de l'action, et, sur ce terrain-là, où n'entrent, par la foi, que ceux qui le veulent bien, on ne voit pas ce qui pourrait gêner le libre essor du progrès, de la pensée et de la critique dans tous les ordres de la connaissance humaine.

Du moment qu'on vide de leur contenu d'idées révélées toutes les formules dogmatiques, la théologie est et demeure par là-même supprimée, ou, si l'on veut, elle se réduit à une simple étude de morale en fonction des dogmes. Quant aux formules elles-mêmes, — surnaturellement vides, vous dis-je, — chacun y peut mettre ce qui lui

plaît. Elles ne restent plus objet d'étude que pour l'historien, dont ce sera le rôle de nous montrer les origines et variations des dépôts sédimentaires accumulés au cours des siècles par la pensée humaine sous l'enveloppe qui constitue la formule actuelle dogmatique, avec cette conclusion, pour épilogue, que ce qui a varié peut varier encore, et donc qu'il n'y a rien dans la dogmatique des vérités de foi qui ne puisse varier toujours dans l'avenir, conformément aux exigences de la grande loi universelle d'évolution, à laquelle rien n'échappe ici-bas, même pas le *Credo* que chante l'Eglise depuis tantôt deux mille ans.

Et voilà comment la morale et l'histoire pourraient remplacer avantageusement la théologie dans nos séminaires ; comment, sur les trois parties que nous avons dit concourir à l'étude complète du cycle théologique, la première « historique » et la troisième « pratique » seraient maintenues, la deuxième, c'est-à-dire la théologie vraie et seule proprement dite, devant disparaître comme rêve creux inutile; comment enfin dans l'enseignement dit théologique tout serait théologie excepté la théologie elle-même.

Ce qu'il y a de profondément triste, c'est que de pareilles divagations soient accueillies et répandues dans le monde catholique, par des revues catholiques. Ce n'est plus de ses ennemis, c'est de la main de ses propres enfants que l'Eglise reçoit en ce temps-ci les plus vilaines blessures. Qu'un monsieur, qui se dit catholique, ait des doutes où son esprit mal informé s'embarrasse, cela se conçoit. Qu'il donne à ses doutes, devant témoins, l'allure d'une critique destructive de tout ce qu'est et se proclame publiquement l'Eglise en matière dogmatique depuis ses origines sur la terre, ceci devient suspect, un peu plus qu'irrévérencieux.

Mais que ce prétendu fidèle prenne l'opinion publique pour confidente de ses états d'âme et témoin des coups qu'il sait, n'étant pas un sot ni un inconscient, devoir atteindre douloureusement la foi tranquille de la société chrétienne, voilà qui dépasse la mesure d'une apologétique honnête. Ce critique en quête de lumière estime-t-il, par hasard, qu'il n'y a point d'autre source sûre d'enseignement et de renseignements que l'appel au peuple ? Et s'il n'est pas assez simple pour penser cela, que ne confesse-t-il à des théologiens sérieux quelconques ses embarras, au lieu d'en faire l'aliment d'un scandale dangereux pour tous, sans profit pour personne ? Ceci soit dit en passant — et compris, si possible — à l'adresse de certains soi-disant apologistes laïques, qui prennent vraiment trop la manie de déchirer publiquement l'Eglise, leur mère, pour la satisfaction sans doute de montrer la longueur de leurs dents et l'inaltérable pureté du culte qu'ils professent pour le dogme à priori de la pensée libre et de la transcendance absolue des dogmes de la critique.

Deux mots maintenant de réponse à la théorie susdite.

Ce n'est pas le moment d'entrer à fond en pareille discussion, j'en dirai assez cependant pour que personne ne m'accuse de fuir l'ennemi après l'avoir ainsi démasqué.

1° Tout d'abord, puisque l'on se montre disposé à prendre toutes les « attitudes pratiques » commandées par le magistère de l'Eglise, je fais observer à qui de droit que, parmi ces attitudes pratiques absolument obligatoires, sur le terrain de l'action, se trouve celle de l'adhésion expresse de l'intelligence à la vérité objective du contenu de la formule dogmatique vue du côté « idée. » C'est l'acte de foi lui-même qui est ici en cause. Cet acte est de précepte, et cet acte ne demande pas seulement une attitude externe d'opération, mais très expressément l'œuvre d'esprit pur qui consiste à tenir « intellectuellement » pour existantes dans la réalité objective des choses, les vérités révélées, par exemple les trois Personnes de la sainte Trinité.

On est catholique ou on ne l'est pas. Point de milieu. Or, la dogmatique catholique propose à ses fidèles : 1° des vérités à croire, 2° des attitudes pratiques à observer. Biffer le 1° c'est du coup se mettre en dehors de l'Eglise et de la révélation surnaturelle. Si, de l'acte d'adhésion intellectuelle à une vérité spéculative objective, l'on veut faire une « attitude pratique, » nous voici alors amenés à une simple question de mots. Tout acte quelconque étant action, l'acte de foi n'échappe pas à cette caractéristique universelle d'être chose psychologiquement pratique en tant qu'exercice actuel — et donc pratique — d'une puissance ou vertu qui avant l'acte n'agissait point.

Mais ce n'est pas ainsi assurément que nos critiques entendent l'*action*, comme opposée à la *pensée*.

Pour eux le domaine de l'action est proprement le domaine de la volonté, l'ordre intellectuel restant séparé et spécifié par la nature spéculative abstraite des idées qui s'y agitent. Pas un catholique n'a douté jamais et ne peut douter que la révélation et le magistère qui en est le porte-voix ne pénètrent de plain pied dans le second domaine tout comme dans le premier. De même que la chute originelle a atteint les deux équilibres, intellectuel et moral, de même la Rédemption apporte aussi à l'humanité le double remède qu'appelait ce double mal de la première déchéance. La théorie du dogme « terme de vie pratique » et non point « terme de vie intellectuelle, » en tant que révélé, est purement *anticatholique*.

2° Au fond, l'erreur présente n'a rien à voir avec le dogme, la révélation, le magistère de l'Eglise. Ses auteurs sont à renvoyer tout simplement à l'école de la philosophie. L'argument fondamental, dont ils font grand bruit, de la disproportion de notre esprit avec l'être divin appartient à la théorie générale purement philosophique du processus naturel de la connaissance humaine.

Le théologien n'a pas d'autre langue à sa disposition que celle du philosophe. Tous les deux parlent de Dieu, de ses attributs, de ses œuvres, exactement dans les mêmes conditions et les mêmes termes. Quand donc l'on dit que la formule dogmatique nous illusionne en nous présentant sur l'être divin des idées qu'elle est incapable de contenir, c'est une querelle de philosophes que l'on cherche à réveiller sur le dos de la théologie. Et ceci manque un peu de franchise, à moins qu'on n'y veuille voir une dose, un peu forte tout de même, d'ignorance des choses de la philosophie.

Pas un penseur, catholique ou non, qui n'ait connu et abordé ce problème des relations de connaissance de l'intelligence humaine finie avec le terme infini qui est Dieu. Saint Thomas d'Aquin, et tous avant et après lui, s'en expliquent avec une parfaite clarté. Non, assurément, aucune de nos idées *de Deo* ne *comprend* adéquatement tout l'être divin, incompréhensible. Mais faut-il donc le comprendre *(comprehendere*, saisir totalement, faire le tour) pour avoir de la réalité objective de son être une représentation spécifique, inconfusible avec toute autre, où s'affirme sa positive existence, sa positive entité, indépendamment du « mode » de son étendue incommensurable ?

Mieux que cela. L'intelligence humaine, outre cette perception très objective, quoique non adéquate *quoad modum*, de l'être positif réel qu'est Dieu, a encore la ressource de se représenter de façon très suffisante, par opposition au fini, l'infini de sa perfection. Sans entrer dans le détail de tout ce que disent nos philosophes scolastiques à propos du mode d'attribution des perfections créées à l'absolue perfection de Dieu, *per viam positionis*, il suffira de rappeler comment *per viam remotionis* l'intelligence créée arrive indirectement à purifier des imperfections créées le concept du divin, non pas certes encore une fois jusqu'à atteindre jamais son impossible compréhension, mais au moins jusqu'à en avoir une représentation qui, pour finie, négative même *quoad modum*, et imparfaite qu'elle soit, n'en est pas moins objectivement réelle, certaine, spécifique ai-je dit déjà, et de tout point « vérité » divine et aliment propre de la perception intellectuelle.

Au surplus, la question classique et archibanale du mode de la connaissance de Dieu par la créature ne présente guère plus de difficultés que la perception des idées universelles, infinies elles aussi en tant que virtuellement indéfinies dans tous les termes possibles auxquelles on les connaît « référables. » *Homme* abstrait, voilà une idée universelle. Les individus qu'elle comprend implicitement sont-ils limités en nombre ? Non ! Et nous avons pourtant une perception claire de cette universalité à portée infinie, malgré les éléments concrets et limités qui concourent à l'œuvre de notre connaissance. Au fond, je soupçonne les inventeurs de la nouvelle théorie du dogme sans idée, d'ignorer autant la théorie des universaux que la doctrine de la connaissance de Dieu.

S'ils sont de bonne foi, ils voudront bien au moins reconnaître que leur objection « dogmatique » est avant tout *philosophique* et doit être logiquement résolue en philosophie, en terrain de connaissance naturelle, avant toute étude des choses de la connaissance dans l'ordre révélé. S'ils sont catholiques un peu tremblants, ils admettent pourtant l'existence de Dieu au seul point de vue de la raison pure. Qu'ils veuillent donc bien s'interroger là-dessus et se demander comment, esprits finis, ils peuvent avoir une idée objective certaine de l'Etre infini, Créateur du monde, Personne subsistante en dehors de la création, Intelligence, Volonté, Bonté, Puissance infinie, etc. La réponse qu'ils se feront alors, nous les inviterons à se la faire identiquement à propos de la « formule dogmatique. » Même avis aux « loisystes, » s'il en est encore, qui seraient tentés de mettre en doute la possibilité de la révélation des vérités objectives spéculatives, en raison de l'improportion absolue d'intelligibilité qu'on prétend exister entre l'intelligence humaine et l'être increé infini.

3° Voici qui est encore bien extraordinaire dans la théorie de la formule dogmatique vide de tout contenu intelligible révélé. On y parle beaucoup et toujours d'*action*, d'attitude pratique, sans nous montrer jamais de quelle source *idéale* dérivent ces actions et attitudes pratiques.

L'action n'est pas une impulsion aveugle, automatique, réflexe, totalement autonome de la part de la volonté. *Ignoti nulla cupido.* Veut-on nier par hasard que l'amour, principe d'action, soit *aveugle ?* Si l'on tient pour cette philosophie-là, il faudrait le dire. Ce serait plus grave.

Dans le cas contraire, les attitudes pratiques étant déterminées par des jugements correspondants de l'esprit, on peut se demander d'où vient cette rage de divorce qu'on veut introduire, envers et contre les plus évidentes lois de la psychologie rationnelle, entre la pratique et la théorie en général, entre la pratique et la théorie « dogmatique » en particulier, l'une étant dite réalité révélée, l'autre réputée pur néant.

Sur quoi pourra-t-on jamais asseoir l'obligation morale des pratiques surnaturellement imposées, sinon sur des dogmes intellectuels corrélatifs, et notamment au moins sur le dogme fondamental de l'autorité et infaillibilité du magistère de l'Eglise ? Toute obligation pratique se trouve finalement, en conclusion, au bout d'un syllogisme impératif dont les prémisses appartiennent à l'ordre de la pensée spéculative. Cela est vrai, nécessairement, dans les deux ordres, surnaturel et naturel, pour cette très évidente raison que l'intelligence et la volonté gardent leur constitution essentielle dans les deux cas et fonctionnent, par conséquent, suivant des lois fondamentales identiques.

Je vois très bien ce qu'il y a de vérité objective dans le dogme de l'Immaculée Conception ; j'aper-

çois moins l'attitude pratique qui m'est commandée par cette formule dogmatique. Est-ce de ne pas nier la Conception Immaculée ? Mais voilà qui est on ne peut plus la conséquence de « l'attitude intellectuelle » préalable qui consiste d'abord à tenir pour vérité en soi, objectivement certaine, le fait de la Conception Immaculée. Veut-on parler des actions pratiques du culte envers la très sainte Vierge ? Mais, d'abord je puis n'en faire aucune, n'y étant obligé, que je sache, par aucun précepte positif. Et puis enfin, une œuvre pratique de ce genre ne se peut concevoir sans un jugement d'ordre intellectuel qui la détermine, qui en soit comme le principe et le soutien nécessaire.

Quelle triste philosophie, ou combien nulle, chez ces gens-là, toujours prêts à partir en guerre contre la révélation, l'Eglise et ses dogmes, et toujours indigents d'une doctrine rationnelle satisfaisante sur tous les points fondamentaux de la connaissance purement naturelle, théorique et morale, qui constituent pourtant l'introduction logique à la saine intelligence de la révélation, de l'Eglise et de ses dogmes ! Voilà qui montre une fois de plus l'absolue nécessité d'un très solide programme d'études philosophiques dans nos séminaires.

4° Autre affaire. On nous demande de nous conduire *comme si* la sacrosainte personne de Jésus-Christ était réellement présente au tabernacle, *comme s'il* y avait réellement trois personnes en Dieu, *comme si* la conception de la sainte Vierge avait été immaculée, etc. Qu'est-ce à dire et où nous mène ce langage conditionnel avec ses *comme si* suspensifs ? Y a-t-il, oui ou non, absolue contradiction à ce que Dieu, par voie de formule dogmatique révélée, nous commande une attitude pratique dont l'objet auquel elle se rapporte serait inexistant, fausseté pure ? Peut-il nous défendre de nier pratiquement sa Trinité, si vraiment cette Trinité n'est qu'un mythe ? Evidemment, c'est impossible. L'attitude pratique est donc, de toute nécessité logique, l'affirmative implicite de la vérité objective qu'elle présuppose, dont elle procède, dont elle est simplement l'écho et comme la prolongation ou le reflet dans le domaine concret de l'opération.

Faut-il ici s'étonner de l'audace plus encore que de l'inconscience de pareils paradoxes ? Je me refuse pour ma part, ainsi que le fera tout homme de bon sens, je suppose, à imaginer un croyant qui voudrait garder pratiquement « l'attitude » catholique avec cette pensée qu'il n'y a peut-être pas trois Personnes en Dieu, que Jésus-Christ n'est peut-être pas présent sur l'autel après la consécration, qu'aucun des dogmes enfin n'est avec certitude surnaturelle objectivement vrai, puisque tous peuvent être faux, tous vides de vérité divine, tous uniquement remplis des divagations hypothétiques de systèmes humains.

Si ce n'est pas là du scepticisme radical et la ruine de la foi, il faut renoncer à rien entendre aux choses de la philosophie et même du simple vulgaire bon sens.

5° On me dispensera, enfin, d'insister sur l'argument tiré de l'évolution historique et de la mutabilité prétendue de formules dogmatiques. Un bachelier en théologie saurait y répondre, sans embarras aucun. Tous nos Docteurs catholiques admettent fort bien qu'un dogme, surtout un dogme emprunté à la Tradition, subisse un travail lent d'élaboration, de progrès si l'on veut, quant à la précision des termes qui peuvent l'exprimer en langage humain, et que ce travail de lente sélection reste susceptible de modifications nouvelles jusqu'au jour où le magistère de l'Eglise en aura fixé le résultat dans la formule d'une définition dogmatique.

Que veut-on autre chose, et que peut bien souhaiter de plus la critique historique, pour rendre compte des étapes successives de ce qu'elle appelle, d'un mot à peine tolérable, la *vie* des dogmes ? L'écorce, voilà tout ce à quoi elle a droit de toucher dans ses analyses, le seul objet de ses constatations. Le noyau lui échappe, vu sa caractéristique idéale d'ordre transcendant par rapport au pur phénoménisme documentaire de l'histoire. Je veux dire qu'il n'appartient pas au critique d'histoire de scruter les origines intellectuelles objectives ou subjectives de la vérité plus ou moins explicite qui se cache sous l'enveloppe des mots, des rites, des monuments de la tradition active d'enseignement.

Quand donc cette critique parle de naissance, de croissance, de progrès, d'évolution enfin dans la prétendue *vie* des dogmes ; quand surtout elle émet la prétention, aussi fausse qu'indiscrète, de rattacher les origines du dogme à des états subjectifs de conscience humaine comme à leur source ; quand enfin elle lance dans la littérature catholique cette colossale aberration d'autonomisme délirant, à savoir que le Pape, lorsqu'il définit un dogme, n'est tout simplement que l'écho enregistreur d'une pensée longuement, mais humainement toujours, élaborée par la seule conscience des fidèles au cours des âges, ce qui revient à tirer de la terre les vérités dogmatiques, au lieu de les faire descendre du ciel ; quand la critique historique pense et parle ainsi, on peut, ce me semble, sans manquer aux lois de la révérence, lui faire remarquer qu'elle se mêle de ce qui ne la regarde pas, de ce qui déborde absolument le cadre de son domaine propre. On peut l'inviter à se rappeler que l'histoire et la philosophie de l'histoire sont choses absolument différentes, et ordres de connaissances qui ne se traitent pas par les mêmes moyens. Quand l'historien nous montre les manifestations sensibles successives d'une pensée dogmatique, quand il les compare et met en évidence la diversité des lumières documentaires sous lesquelles cette pensée s'offre plus ou moins explicitement à nos regards, il est dans son rôle ; mais son rôle finit là.

Quand, de plus, il se permet d'interpréter les

faits, d'après une théorie spéculative préconçue — nullement historique — où s'entrechoquent des mots comme progrès, évolution, conscience, autonomie ou hétéronomie de la pensée, nous avons le droit de lui demander au nom de quelle théorie philosophique il parle ainsi et de discuter ses assertions sur le terrain même qu'il a choisi, en dehors du champ de la critique historique, sur le terrain des idées, des systèmes où peuvent s'agiter à l'aise les controverses intellectualistes touchant les origines et le progrès « vital » autonome ou hétéronome des dogmes.

Mais alors, encore une fois, ce n'est plus de la critique historique, c'est de la critique philosophique et théologique, et le moins qu'on puisse demander à ceux qui veulent parler ces deux langues, c'est de les apprendre d'abord et de ne pas nous donner le change en y mêlant perpétuellement le langage propre de l'histoire qui n'a rien à y voir.

Nous nions, nous, carrément, l'origine humaine, ou, comme on dit, la « naissance » terrestre des dogmes. Nous nions aussi ce qu'on appelle le progrès ou la vie du dogme, entendue en ce sens que la pensée humaine y aurait déposé quelque chose de son crû, quelque « construction » subjective de sa fabrication, comme il arrive par exemple dans le cas de l'élaboration lente, vitale, progressive, des systèmes philosophiques, des théories scientifiques d'ordre naturel.

Nous affirmons l'*hétéronomie*, la transcendance surnaturelle de la pensée dogmatique, et la tenons pour émanée de Dieu par voie de révélation.

Nous savons très bien ce qu'il y a d'humain en cette affaire, et il y a beau temps, encore une fois, que les Docteurs de l'Eglise ont reconnu la mutabilité de l'enveloppe contingente, du mot, du signe, du document, où se trouve déposée la pensée dogmatique. Nous admettons très bien le « progrès » dans « la formule, » suivant l'occurrence des nécessités et le besoin de préciser, contre les hérésies, la pure expression de la vérité révélée.

Mais, quelque enveloppe qu'il revête, transparente ou non, simple ou complexe, moderne ou antique, le dogme, pour nous, reste sous toutes ses apparences de transformations superficielles, identique à lui-même, tel qu'il est tombé, à l'origine, des lèvres de Dieu pour ainsi dire, tel qu'il a été déposé dans ces deux coffres-forts dont l'Eglise seule a la clef : la *Tradition* et l'*Ecriture*, tel enfin qu'il doit immuablement rester dans l'avenir, malgré les retouches de terminologie que des circonstances imprévues pourront peut-être lui faire subir encore.

Voilà comment on explique chez nous catholiques, et l'invariabilité du dépôt substantiel de la foi révélée qui ne peut croître que par illusion de pure apparence en passant de l'implicite à l'explicite, du virtuel à l'actuel, et l'élaboration lente des formules humaines où le magistère infaillible de l'Eglise nous le propose, à son heure, dans ses définitions dogmatiques.

Rien donc, encore, dans cette question de l'évolution historique prétendue des dogmes, qui autorise le singulier concept qu'on nous en offre aujourd'hui contrairement au sens certain de toute la doctrine chrétienne traditionnelle, sous prétexte de le mieux sauvegarder des vicissitudes de l'évolution, en le réduisant à une pure direction d'attitude pratique, sujette elle-même à disparaître, comme toute chose concrète ici-bas.

Finissons là. Pour la théologie, je répète, en manière de conclusion, qu'elle n'est ni de l'histoire, ni de la morale, mais essentiellement une étude intrinsèque des dogmes révélés, bien que la critique documentaire en puisse très utilement éclairer les manifestations originelles, bien que la morale en reçoive un contre-coup par voie de conséquences dans l'ordre pratique de l'action.

J'ai déjà assez donné à entendre pourquoi, au sens strict des mots, la théologie positive n'est pas de la théologie, pas plus d'ailleurs que la théologie morale. Ces deux annexes du dogme étaient connues des vieux maîtres de la doctrine catholique ; et cependant jamais désignées par eux sous le titre de théologie, qui ne convient proprement qu'à la théologie dogmatique ou étude directe du dogme dans son intelligibilité propre.

Or, personne, je pense, ne peut s'inscrire en faux contre cette donnée de l'histoire qui représente la théologie scolastique comme l'expression la plus pure, et la forme la plus achevée, — la plus sympathique à l'Eglise en tout cas, — de la théologie dogmatique. Si donc l'intelligence du dogme est toute la substance féconde de l'alimentation de la vie chrétienne, intellectuelle d'abord, morale ensuite, et si rien n'est plus précieux pour l'être vivant que ce qui l'engendre, le nourrit, le conserve et le rend fécond à son tour en œuvres vitales du même ordre, il reste à conclure que l'Eglise, soucieuse de sa propre substance et de la mission sanctifiante dont elle est investie, ne permettra jamais qu'on porte atteinte à la théologie dogmatique-scolastique dans ses séminaires, ni qu'on découronne l'intelligence du prêtre de ce qui la rapproche davantage de Dieu, de ce qui est la plus pure source des énergies surnaturelles de sa foi et des œuvres vivifiantes de son sacerdoce.

S'il faut absolument retrancher dans nos études cléricales, qu'on retranche. Mais, de grâce, pas cela, jamais ! Qu'on cherche autre chose.

(A suivre).

Erratum

Dans la dernière « Causerie sur les Revues, » p. 119, 2e col., note : au lieu de : « Ceux qui calomnient Pobédonostsef l'ont appelé le Philippe II de l'orthodoxie, » lire :

« Ceux qui calomnient Philippe II ont appelé Pobédonostsef le Philippe II de l'orthodoxie. »

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — Il faut confesser tous les péchés graves, donc tous les scandales graves. Bien des péchés mortels commis devant les chrétiens faibles d'aujourd'hui, surtout dans les missions, sont certainement des occasions de ruine spirituelle pour les autres, comme le mépris du vendredi, la licence des paroles, etc.

Faut-il à l'accusation de ces péchés ajouter chaque fois celle du scandale, souvent réel, quoique non suivi d'effet ? Cela rendrait la confession embarrassante.

Ou peut-on partir de ces deux principes : *a)* « Le confesseur est censé conclure régulièrement qu'ici il y a scandale et connaît donc assez la conscience du pénitent pour le juger avec sûreté ; » — *b)* « La confession ne doit pas être un tourment pour les âmes, ni une source de continuels embarras pour les prêtres obligés de refaire la même interrogation à tout instant, » pour conclure qu'il n'y a pas pour le fidèle obligation d'accuser à chaque péché le scandale possible, ni pour le prêtre nécessité d'interroger là-dessus ? Je me souviens vaguement d'avoir vu dans un auteur une conclusion pareille ; mais je ne peux retrouver le texte pour vérifier.

Pratiquement, quand et comment faut-il accuser le péché de scandale ?

R. — I. Il importe d'abord de bien préciser ce qu'on doit entendre par *scandale*. — Dans le vulgaire on entend assez généralement par scandale tout ce qui donne lieu à l'étonnement ou à l'indignation, ou encore à un certain trouble d'âme à la suite de paroles ou d'actions inconvenantes de n'importe quelle personne, mais surtout quand elles proviennent de personnes de qui on ne devait pas les attendre, et qu'on est porté à juger défavorablement. Assurément, ce n'est point là la vraie notion du scandale. — Théologiquement, nous devons seulement appeler scandale ce qui porte vraiment à pécher ceux qui n'y auraient pas été portés sans cela, ou ce qui leur en fournit l'occasion. En conséquence, il n'y a pas de scandale quand il s'agit de personnes fermes dans leur foi que rien ne peut ébranler, ou au contraire de personnes déterminées d'avance à pécher.

Il y a *scandale direct* quand par ses paroles ou ses actions on cherche expressément à exciter quelqu'un à pécher, et *scandale indirect* quand on fait ou dit, sans raison suffisante, des choses qui sont de nature à porter à pécher des personnes qui sans cela n'y eussent pas été portées de même.

Le scandale *direct* renferme en lui-même, *comme scandale*, un double péché : péché contre la charité, et péché contre la vertu qu'on cherche à faire violer. Pour le scandale *indirect*, la chose étant contestée, on peut très bien admettre qu'il ne renferme qu'un seul péché, celui contre la charité qui demande expressément que, sans raison suffisante, on ne fasse rien qui puisse exciter le prochain à pécher : conséquemment, comme il s'agit d'un péché spécial, il y a obligation certaine de l'accuser à confesse, s'il est grave. — Cependant généralement, quand il ne s'agit que de scandale indirect, on ne l'accuse pas à confesse et les confesseurs n'interrogent presque jamais là-dessus, et nous ne pouvons ni ne devons donner tort ni aux théologiens dont la doctrine est certaine et conforme à la raison et à l'enseignement de l'Eglise, ni à la pratique habituelle des confesseurs, car nous ne pouvons pas supposer que tous ou presque tous ne remplissent pas leur devoir.

II. Il s'agit donc de bien expliquer et de concilier ces deux choses qui ne doivent être contradictoires qu'en apparence, et d'appuyer cette conciliation de raisons convaincantes.

Notre correspondant en donne bien lui-même deux raisons que nous ne rejetons point, mais qui ne nous semblent pas suffisantes, ni convaincantes par elles-mêmes. — La première, « que le confesseur connaît assez la conscience du pénitent pour juger avec sûreté et conclure régulièrement qu'il y a eu scandale. » Peut-être ; mais peut-il conclure sûrement qu'il y a eu scandale grave ? et s'il y a eu scandale grave, il ne suffit pas que le confesseur le sache, il faut que le pénitent s'en accuse de quelque manière, ou que le confesseur le lui fasse remarquer en l'interrogeant, et que le pénitent l'avoue lui-même ; mais ici celui-ci n'a aucune intention d'accuser le scandale de quelque manière que ce soit, ni même de reconnaître qu'il a péché contre la charité, ni de s'en repentir.

La seconde raison que nous donne notre correspondant, « c'est que la confession ne doit pas être un tourment pour les âmes, ni une source de continuels embarras pour les confesseurs obligés de faire des interrogations à tout instant. » C'est encore vrai, mais quand il y a eu scandale grave, nous ne voyons pas que ce serait un grand tourment pour les pénitents de l'accuser, ni pour les confesseurs d'interroger à ce sujet.

Il nous faut donc trouver d'autres raisons, et nous en donnerons deux que nous croyons plus fortes et bien suffisantes. — La première, c'est que relativement aux péchés mortels les plus ordinaires commis devant d'autres personnes, tels que travail du dimanche, manquement à la messe, violation de l'abstinence, blasphème, etc., le pénitent n'a cru et voulu faire que les péchés qu'il accuse ; il n'a point cru ni voulu faire, même indirectement, de péchés contre la charité par scandale ; il ne lui est même pas venu à la pensée que d'autres en pourraient prendre occasion de faire des péchés mortels qu'ils n'auraient pas commis sans cela, et qu'il était tenu de ne pas pécher lui-même afin que d'autres ne fussent pas tentés de suivre son exemple. Or, pour faire un péché grave, il faut le savoir et le vouloir au moins indirectement. En supposant donc même que les pécheurs dont nous parlons aient donné des scandales graves, ils n'ont fait, *comme scandales*, que des péchés matériels, et non pas des péchés formels ; or, le pénitent n'est tenu d'accuser que les péchés mortels formels, et le confesseur n'a pas

besoin d'interroger sur les péchés purement matériels, à moins que le bien du pénitent ne le demande. Or, ici ce serait plutôt tout le contraire, car si l'on disait au pénitent que dans tous ces péchés-là il y a réellement deux péchés mortels, il est bien à croire qu'il ne s'en abstiendrait pas pour cela, et alors il ferait deux péchés au lieu d'un. Il y a sans doute des exceptions ; mais dans ces cas-là, les pénitents le sentent bien et ils s'accusent eux-mêmes d'avoir donné du scandale, et quand ils ne s'en accusent pas, on peut dire presque à coup sûr qu'ils n'ont pas fait en cela de péchés graves formels de scandale.

La seconde raison, plus forte encore que la première, c'est que dans les péchés ordinaires dont nous avons parlé il n'y a presque jamais scandale grave, à moins donc qu'il ne s'agisse de personnes qui, par leur position, exciteraient beaucoup ceux qui les voient pécher à faire comme elles, ou à mépriser la religion. Mais cela se reconnaîtrait bien vite, et les confesseurs verraient bien vite aussi s'ils doivent interroger. Nous ne parlons ici que d'actions, car s'il s'agissait de conseils, de fortes excitations verbales au péché, la faute consisterait pour ainsi dire toute entière dans le scandale, et ce serait même le scandale direct.

Pour que le scandale indirect surtout soit une faute grave, il faut que le péché extérieur qui se commet donne à ceux qui le voient commettre une très forte impulsion vers le péché, et une impulsion à laquelle ils puissent difficilement résister. « Tunc solum contrahitur malitia mortalis scandali, dit le cardinal de Lugo, quando nostro facto aut verbo conjicimus proximum in gravem difficultatem et tentationem cui difficillime possit resistere. » « Brevis regula generalis hæc esse potest, dit dans le même sens Lehmkuhl, si propter meam actionem proximo difficile erit a peccato abstinere, et tunc proportionate gravis causa requiritur, ut agere possim... » Sans doute, chaque péché commis devant d'autres personnes emporte avec lui une certaine excitation pour elles à commettre la même faute, et diminue la honte qu'on ressentirait à la commettre. Mais s'il se commet beaucoup de péchés du même genre, ceux qui en seront témoins pourront très bien se sentir vivement portés à faire de même ; néanmoins chaque péché en particulier n'aura donné qu'une légère impulsion qui de soi ne peut pas être regardée comme péché mortel, car si celle-là en particulier n'avait pas été donnée, une autre et même plusieurs autres auraient été données ou en même temps ou successivement ; et si quelqu'un en prend prétexte ou occasion de pécher gravement, il ne peut guère sérieusement en attribuer la cause à tel péché plutôt qu'à tel autre dont il a été témoin, mais au très grand nombre qu'il a vus et dont il s'est senti à la fin, ou à tel moment précis, ébranlé. Mais chaque péché en particulier n'aura contribué que légèrement pour sa part, et sans qu'il y ait eu conspiration, à ce grand ébranlement ; il n'en peut donc pas porter une bien grave responsabilité ; et alors dans le fait celui qui s'est ainsi laissé ébranler doit l'attribuer par-dessus tout à sa propre envie de pécher, contre laquelle il ne s'est point mis en garde.

Toujours est-il qu'on ne peut pas dire qu'un homme soit obligé, sous peine de nouveau péché mortel particulier, de renoncer au profit ou au plaisir que lui rapporte telle ou telle action, uniquement afin de ne pas donner à d'autres l'envie de l'imiter, et de ne pas leur en fournir ainsi comme une excitation respectivement légère. « Lex divina nimis rigida evaderet, dit très bien Berardi, si de peccato mortali rei essemus toties quoties ex levi vel levissima occasione nostra improbos homines lethaliter peccare conspicimus. »

S'il s'agit au contraire d'un péché qu'on ne voit faire que très rarement, à moins qu'il ne soit commis, ainsi que nous l'avons déjà indiqué précédemment, par un homme dont l'exemple, en raison même de sa condition, peut avoir une très grande influence, ce n'est pas en général une action isolée qui pourra exciter bien vivement une autre personne, qui n'y était pas déterminée d'avance, à commettre le même péché ou à en commettre d'autres. Nous devons donc en porter le même jugement que précédemment.

C'est à dessein que nous avons omis le fait de la licence des paroles cité cependant par notre correspondant, afin de le traiter à part, parce que des paroles licencieuses peuvent éveiller plus facilement dans l'imagination des images sensuelles, et exciter davantage le cœur et la volonté. Cependant « communis sensus fidelium, dit Berardi, scandalum grave ordinarie non percipit, si quis turpiter loquatur ; credunt quidem scandalum esse grave si pueri adsint, non vero si cum ejusdem furfuris hominibus conversentur. » La raison en est que, s'il y a des enfants, ceux-ci peuvent apprendre le mal qu'ils ne connaissaient pas, et être vivement tentés de chercher à en savoir davantage et d'essayer aussi eux-mêmes de faire le mal qu'ils entendent raconter, et qu'on représente comme procurant un grand plaisir, et ils sont moins forts pour résister aux tentations : c'est pour cela sans doute que Notre-Seigneur se montre si sévère contre cette sorte de scandale. Aussi il est bien facile de demander à ceux qui s'accusent d'avoir tenu des propos licencieux s'il y avait là des enfants, et cela doit se faire lorsqu'il y a lieu de craindre qu'il y en avait, et que ceux qui parlaient ainsi devaient sentir alors qu'ils faisaient bien plus mal. — Cependant nous devons ajouter qu'il n'en est pas de même de toutes sortes d'enfants, car il y a malheureusement, à notre époque, bien des enfants à qui il n'y a plus rien à apprendre, et qui connaissent le mal aussi bien que les grandes personnes et sont déjà profondément corrompus.

Quand ces conversations se tiennent devant des hommes grossiers qui y sont habitués, il ne peut y avoir grand scandale, parce que, ou bien ils n'y font pas grande attention, ou bien ils sont d'avance

déterminés à faire à peu près tout le mal qu'ils croiront pouvoir faire impunément.

Si c'est devant des femmes ou des jeunes filles pudiques, assez généralement elles en rougiront et chercheront à n'y pas faire attention ; et si par suite il leur vient de mauvaises pensées, elles ne céderont pas à la tentation, et ce sera pour elles une occasion de vertu. Mais là où il y a bien plus facilement scandale, et scandale direct, c'est quand aux propos licencieux s'ajoutent des sollicitations au mal, et surtout des sollicitations adroites ou pressantes.

Q. — 1° Un prêtre muni du privilège de l'autel privilégié gagne-t-il l'indulgence, même les jours où il célèbre pour les défunts en général ou quelques défunts?

2° En ce cas, quel est le défunt qui en profite?

3° Pourrait-on même l'appliquer à plusieurs?

R. — Ad I. Il est absolument certain que le prêtre qui célèbre la messe pour plusieurs défunts acquiert cependant par cette messe une indulgence plénière. C'est une conséquence rigoureuse du décret du 19 juin 1880, en réponse à une demande des Trappistes : « Num apud Trappenses in missa quæ quotidie celebratur pro pluribus (fratribus scilicet, propinquis et benefactoribus), indulgentia altaris ad unum ex eis limitetur? — Resp. *Affirmative* [1]. » Dès lors que l'indulgence est réservée à l'un des défunts pour lesquels on célèbre, c'est qu'elle est gagnée même quand on célèbre pour plusieurs.

Ad II. 1° Le prêtre qui célèbre a toute liberté de désigner parmi les défunts pour lesquels il célèbre l'*unique* bénéficiaire de l'indulgence.

Cette liberté est affirmée par tous les auteurs qui ont écrit sur ce sujet. « Cum Pontifex tibi concedit, dit Diana, ut possis defuncto per modum suffragii Indulgentiam applicare, intelligere debes tibi remitti potestatem designandi defunctum ; qua designatione facta, Pontifex immediate et directe indulgentiam applicat. Et quia hæc applicatio tuam designationem subsequitur, ideo diceris potestatem habere applicandi indulgentiam defunctis [2]. »

C'est aussi la pensée de Passerini : « Quum in hujusmodi Indulgentiis Pontifex designationem animæ, pro qua valeat indulgentia, committit illi viro qui opus injunctum implet, necesse est quod ille suæ intentionis directione designet animam illam [3]. »

2° Les auteurs lui conseillent d'user de cette liberté en désignant lui-même l'âme qui doit profiter de l'indulgence : « Le prêtre, dit Beringer, qui, célébrant à un autel privilégié ou jouissant du privilège personnel, applique le fruit du sacrifice à plusieurs défunts, agira bien s'il détermine dans sa pensée celle de ces âmes à qui il veut appliquer l'indulgence du privilège [4]. »

[1] *Decreta auth.*, n. 451.
[2] Diana, t. IV, tract. I, *de Altari priv.*, resol. II, n. 4.
[3] Passerini, *De Indulgent.*, quæst. 120, n. 927.
[4] Beringer, *Les Indulgences*, 1905, t. I, p. 627.

On peut faire soi-même la désignation de l'âme privilégiée, ou charger quelqu'un de la faire en son nom. Parmi ceux qui peuvent remplir le rôle de mandataires, il faut certainement compter la sainte Vierge, parce qu'elle entend notre prière et connaît explicitement les âmes pour lesquelles le prêtre célèbre.

3° Il faut ajouter toutefois que, même en l'absence d'une détermination explicite ou implicite de notre part quand nous célébrons pour plusieurs défunts, l'indulgence n'est cependant pas inutile. C'est ce qu'a déclaré la S. C. des Indulgences, le 19 juin 1880. Elle avait déclaré que, même dans les messes célébrées pour plusieurs défunts, l'indulgence ne profite qu'à l'un d'eux. Comme, dans la pratique, les Trappistes n'avaient pas déterminé l'âme qui jouirait de l'indulgence, ils demandèrent : « Num privilegium inutile evaserit ex eo quod uni ex iis determinatæ animæ non consueverit applicari? — Resp. *Negative* [1]. » D'après le consulteur, le privilège n'est pas inutile, parce que l'une au moins des âmes pour lesquelles le sacrifice était offert, celle qu'il plairait à Dieu de désigner, *quæ Deo placuerit*, a profité du privilège.

De cette réponse, il ressort que, même dans le cas où une âme en particulier n'aurait pas été spécialement désignée entre celles pour qui la messe est offerte, le privilège de l'autel ne demeurerait cependant pas inutile ; or, dans ce cas, l'utilité du privilège ne peut consister qu'en ceci : que l'indulgence plénière est efficacement appliquée à l'une de ces âmes, puisque, d'après les déclarations formelles des Souverains Pontifes, cette indulgence de l'autel privilégié est toujours applicable à un seul défunt [2].

Ad III. La réponse du 19 juin 1880 dit que l'indulgence de l'autel privilégié est limitée à un seul défunt dans les cas d'application de la messe à plusieurs personnes, *ad unum ex eis limitatur*. Voilà la preuve d'autorité.

Sur quels motifs repose cette restriction? Sur la nature même de l'indulgence de l'autel privilégié, dont nous trouvons la définition dans le décret du 28 juillet 1840 : « Per indulgentiam altari privilegiato adnexam, si spectetur mens concedentis et usus clavium potestatis, intelligendam esse indulgentiam plenariam, quæ animam statim liberet ab omnibus purgatorii pœnis ; si vero spectetur applicationis effectus, intelligendam esse indulgentiam cujus mensura divinæ misericordiæ beneplacito et acceptioni respondet [3]. »

D'après ces paroles, le célébrant gagne *une* indulgence, *indulgentiam plenariam*, au singulier. Que peut-il faire de cette indulgence unique? — En principe, rien ne s'oppose à ce qu'elle soit partagée en diverses indulgences partielles, qui seraient appliquées à des âmes différentes ; mais

[1] *Decreta auth.*, n. 451.
[2] Beringer, p. 629.
[3] *Decreta auth.*, n. 283.

dans la réalité le décret *veut* l'application de cette indulgence comme *plénière* à une personne *unique : quæ animam statim liberet ab omnibus purgatorii pœnis*. Il ne faut pas changer la nature de la concession, dit à ce sujet la *Nouvelle Revue théologique :* ce qui est accordé, c'est une indulgence plénière pour l'âme d'un défunt, *ex mente concedentis et usu quem intendit facere potestatis clavium*. C'est là ce qui sera gagné, *reservato semper*, *quantum ad effectum*, *divinæ bonitatis beneplacito ;* mais il ne s'agit pas de substituer à cette indulgence plénière *pro uno* des indulgences partielles *pro pluribus*, que le Souverain Pontife n'a pas accordées [1].

Q. — Que penser du passage de saint Luc relatif à la *sueur de sang?* Quelle définition en a donnée le Concile de Trente ?

R. — Votre double question vise, suivant toute apparence, d'une part la génuinité humaine ou plutôt l'inspiration divine du passage, de l'autre la décision du Concile de Trente touchant l'appartenance de ces versets au texte sacré.

Luc, XXII, 43-44, fait défaut dans plusieurs manuscrits grecs onciaux dont deux de grande autorité, l'*Alexandrinus* et le *Vaticanus ;* dans divers exemplaires des versions coptes et arménienne ; dans la version syriaque du Sinaï et la recension Héraclienne ; dans le *Brixianus* de l'ancienne Latine ; chez plusieurs Pères. Le premier correcteur du *Sinaïticus* l'a supprimé dans sa révision du manuscrit. Ainsi s'expliquent — partiellement l'apparition, due d'ailleurs vraisemblablement à des préjugés dogmatiques, — et surtout la persévérance de certains doutes sur l'origine de ces versets. De ce chef ils figurent parmi les fragments deutérocanoniques du Nouveau Testament.

Leur appartenance au texte canonique et leur génuinité Lucanienne sont d'ailleurs très solidement établies au simple point de vue critique. Ils sont offerts en effet par la très grande majorité des onciaux et presque tous les cursifs grecs, par tous les manuscrits de l'ancienne Latine sauf f, par tous ceux de la Vulgate, par plusieurs exemplaires coptes et arméniens, par le texte syriaque de la Peschitto, celui de Cureton et celui de la version Hiérosolymitaine. On les rencontre chez nombre de Pères, saint Justin, saint Irénée, Denys d'Alexandrie, Eusèbe, saint Epiphane, saint Hilaire, saint Jérôme, saint Augustin, etc. Aussi les critiques hétérodoxes eux-mêmes tendent-ils à en reconnaître, sinon toujours la provenance Lucanienne, du moins l'autorité historique (cf. Plumptre). Le passage a trouvé place dans les éditions de Tischendorf, Wescott et Hort (entre crochets toutefois), Nestle. — L'omission première dans certains manuscrits semble avoir été motivée par la crainte d'effaroucher, par le spectacle de l'agonie du Christ, l'orthodoxie de certains lecteurs.

Si l'on passe du point de vue critique au point de vue théologique, l'hésitation est moins permise encore. Nous avons dit ailleurs comment la question des fragments deutérocanoniques des Evangiles fut soulevée, au Concile de Trente, par le cardinal de Jaën, le 27 mars 1546, en Congrégation générale, et quelle suite y fut donnée par les Pères. Que notre correspondant veuille bien relire les pages 435, 447 et aussi 445 (1re colonne) du no 20, 19 mai 1904. Il résulte de cet exposé que la canonicité de Luc, XXII, 43-44, n'a pas été l'objet d'une définition explicite, qu'elle trouve son expression implicite dans le décret du 8 avril, suivant la mesure dont le fragment réalise les conditions requises, de teneur, de lecture traditionnelle et de présence dans l'ancienne Vulgate. Les réalise-t-il suffisamment, surtout la première ? Les avis pourraient se partager, deux versets n'apparaissant pas évidemment comme une « partie » de livre. Nous sommes portés à nous prononcer, dans l'espèce, pour l'affirmative. — Ce qui ne nous semble pas douteux, c'est le sentiment de l'Eglise au sujet de ce passage. La croyance des Pères de Trente est certaine et ressort des débats. Depuis, la pensée du magistère n'a pas dévié. L'historicité de l'Agonie est sûrement, de sa part, l'objet d'un enseignement définitif ordinaire. Volontiers on en dirait autant de l'inspiration du fragment qui nous la rapporte. Surtout on ne saurait en nier l'origine divine sans « extrême témérité. »

Q. — Un de mes confrères m'ayant dit que je ne pouvais propager l'image ci-jointe parce qu'elle n'était pas approuvée par l'évêque, je vous serais reconnaissant de me dire ce que je dois faire à cet égard.

R. — Il s'agit dans l'espèce d'une image de saint Christophe avec une petite prière de quelques lignes et une notice sur la dévotion à saint Christophe.

Par quels articles de l'*Index* est-elle régie ? On peut en invoquer deux, suivant qu'il s'agit de l'image elle-même, ou de la prière et de la notice qui l'accompagnent.

1o La question des *images* est régie par l'article 15 : « Imagines quomodocumque impressæ D. N. Jesu Christi, B. M. Virginis, Angelorum atque Sanctorum vel aliorum servorum Dei, ab Ecclesiæ sensu et decretis difformes, omnino vetantur. Novæ vero sive preces habeant adnexas, sive absque illis edantur, sine ecclesiasticæ potestatis licentia non publicentur. »

L'article 15 distingue donc deux sortes d'images : celles qui ne sont pas conformes aux types adoptés par l'Eglise ou qui ont été condamnées par des décrets, et celles qui sont *nouvelles*.

Pour les premières, elles sont, par le fait même, défendues pour le culte, soit public soit privé. Toutefois, les auteurs permettent de les garder, non comme un objet de dévotion, mais comme un

[1] *Nouvelle Revue théologique*, 1890, p. 115.

objet d'art, *ut monumentum vel abnorme artis* ; c'est la pensée de Palmieri et de Vermeersch [1].

Pour les images *nouvelles*, il faut une permission de l'Ordinaire pour les publier. Toutefois, comme le texte de l'article 15 ne les dit pas défendues par suite de l'absence de l'*Imprimatur*, l'éditeur seul est responsable de cette transgression de la loi, et les possesseurs des images peuvent les garder sans commettre de faute. « Quare editæ sine licentia, dit Lega, possunt retineri a fidelibus, dummodo non sint difformes a decretis Ecclesiæ ; quia secus recidunt in primam prohibitionis partem [2]. »

Que faut-il entendre par images *nouvelles ?* — Pour les uns, ce sont toutes les *éditions successives* des images anciennes et, en outre, la publication d'images faites sur de nouveaux dessins. Cette opinion nous paraît trop sévère. D'après un enseignement que les éditeurs peuvent suivre en pratique, il n'y aurait d'obligation pour eux de demander l'*Imprimatur* que pour les images publiées pour la *première fois sur de nouveaux dessins*. « Imagines igitur antiquæ, dit Pennachi, illæ sunt quarum typus jam confectus est et ab Ecclesia tacite vel expresse probatus aut improbatus; novæ vero quæ novis typis aut descriptionibus linearibus (vulgo *dissegni)* confectæ fuerunt et aliquando typis ab Ecclesia probatis respondent, aliquando non respondent [3]. »

2° La question des *prières* est régie par l'article 41 qui soumet à l'*Imprimatur* « *scripta omnia* in quibus religionis et morum honestatis specialiter intersit. »

Nous n'invoquons pas l'article 20, qui mentionne *libros aut libellos precum,* parce qu'une *feuille volante* n'est pas un *livre* ni une *brochure,* et que les pénalités sont de stricte interprétation.

Il est à remarquer que l'article 41 ne vise que les éditeurs, et non les fidèles; ceux-ci peuvent donc garder et même distribuer les images dépourvues d'*Imprimatur* sans violer aucune loi.

Enfin il est permis, après coup, soit à l'éditeur, soit aux personnes qui désirent distribuer une image, de solliciter une approbation postérieure de leur Ordinaire.

En appliquant ces principes à l'image de saint Christophe qui nous est soumise, nous pensons que l'éditeur devait demander l'*Imprimatur,* à cause de la prière et de la notice. Les fidèles peuvent cependant garder cette image, parce que l'article 41 ne proclame pas la condamnation des feuilles volantes dépourvues d'*Imprimatur.*

Quant à l'image elle-même, comme elle représente saint Christophe les jambes dans l'eau avec l'Enfant-Jésus sur son épaule, elle reproduit un type adopté par l'Eglise et ne peut pas être dite une image *nouvelle :* elle n'a donc pas besoin d'*Imprimatur.*

[1] Vermeersch, *De prohibitione librorum*, 3e édit., p. 93.
[2] Lega, *De judiciis*, t. III, p. 451, n. 367.
[3] Pennachi, *Commentarium...*, p. 128, note. — Cf. Vermeersch, *loc. cit.*, p. 88.

Enfin, s'il y avait quelques doutes, on pourrait facilement les faire disparaître par l'intervention de l'évêque [1].

LITURGIE

Q. — L'*Ami* voudrait-il bien nous dire si l'usage des couronnes funéraires est 1° bien chrétien, 2° louable, 3° admissible ou tolérable ?

Des familles chrétiennes mettent sur leurs lettres de faire-part cette note : « Prière de n'apporter ni fleurs ni couronnes. » N'est-ce pas à conseiller ?

R. — Ad I. Si l'usage des couronnes funéraires était bien chrétien, on le rencontrerait certainement dans les funérailles qui se faisaient dans les premiers siècles du christianisme. Mais loin de là ! Nous ne connaissons qu'un texte qui en parle, et c'est pour les exclure : « *Non ego tumulum ejus,* dit saint Ambroise faisant l'oraison funèbre de l'empereur Valentinien, *floribus aspergam, sed spiritum ejus Christi odore perfundam.* »

Croyez-vous d'ailleurs que les sectaires et les ennemis de l'Eglise useraient si largement de ces couronnes, si cela rentrait dans la pensée chrétienne? Evidemment non, et leur but est tout autre.

De tout temps, les fleurs et les plantes ont été considérées comme des symboles. L'Eglise ne l'a pas oublié, et voyant dans les couronnes de fleurs ou de plantes odoriférantes l'emblème de l'intégrité de la chair et de la virginité, « signum integritatis carnis et virginitatis » (Rituel, tit. VI, ch. VII), elle les a réservées aux enfants baptisés, qui mourraient avant l'usage de la raison. *(Ibid.).*

Or, dites-moi, employer ces mêmes couronnes pour les funérailles des adultes, comme on le fait couramment aujourd'hui, n'est-ce pas abolir par le fait le symbolisme que l'Eglise y a attaché ? Et, en effet, comment s'assurer qu'un adulte a certainement gardé l'intégrité de la chair ? Quelques-uns peut-être le présument, mais cela ne suffit pas; d'autres pensent le contraire, et de là des moqueries, murmures, ricanements, risées et sarcasmes, qui déshonorent nos saints rites. (Cf. *Ephém. Liturg.*, 1888, p. 714). Voilà pourquoi ceux qui veulent suivre l'esprit de l'Eglise doivent s'employer de toutes leurs forces à prévenir de pareils abus, qui ne vont jamais sans dommage pour la religion.

Ad II. Que l'usage des couronnes funéraires pour les adultes ne soit pas louable, cela ressort de ce qui précède; car en perdant leur symbolisme religieux, elles deviennent le simple ornement profane, rêvé par les francs-maçons. Aussi ne convient-il pas à des fidèles de se mettre à la remorque de ces impies, qui nient Dieu, mé-

[1] *Ami*, 1904, p. 348.

prisent l'Eglise, et visent à laïciser jusqu'aux funérailles.

Voici, du reste, à l'appui, des autorités qu'on ne peut récuser.

Beaucoup de couronnes avaient été déposées à San-Lorenzo, sur la tombe de Pie IX, de la part de pieux fidèles, et, à n'en pas douter, avec les meilleures intentions. Mais les censeurs de l'Académie liturgique les firent enlever et condamnèrent à cette occasion « abusum coronarum florearum in sepulturis. »

Le 24 mai 1887, les évêques de Belgique, réunis en synode à Gand, déclarèrent :

Art. I. — L'usage des couronnes de fleurs aux enterrements est à désapprouver, et il est à souhaiter que cette coutume disparaisse.

Art. II. — Aux enterrements des ecclésiastiques, les fleurs sont absolument défendues.

Ces mêmes évêques envoyèrent ensuite une circulaire à tout leur clergé, avec ordre d'employer toute leur influence pour empêcher les familles catholiques de sacrifier à la coutume.

L'Académie romaine de liturgie, le 6 juillet de la même année, flétrit cet abus en ces termes : « *Coronas floreas more Massonum et flores circa feretrum damnamus et reprobamus,* » et son Eminentissime Président, le cardinal Parocchi, ajouta, navré de ce qui se passait alors : « Heu nobis ! sensum Christi amisimus ! »

En 1891, dans sa lettre pastorale du 25 avril, l'archevêque de Cologne avertit ses prêtres d'avoir à s'opposer avec prudence à l'abus des couronnes dites mortuaires, et ordonne expressément qu'à l'avenir on n'en mette plus sur le cercueil dans l'intérieur de l'église, mais qu'on s'en tienne à l'ornementation voulue par les Rubriques.

D'autres évêques défendent dans leur testament que des couronnes figurent à leurs funérailles. Nous citerons, entre autres, Mgr Mermillod, le cardinal Caverot, archevêque de Lyon. On ne vit pas de couronnes, non plus, à l'enterrement du cardinal Manning, de Louis Veuillot, de la princesse Galliera, etc.

Quelques-uns vont plus loin : ils recommandent d'employer pour les pauvres ou en bonnes œuvres à l'intention du défunt l'argent qu'on devait dépenser en couronnes, et ils arrivent parfois à des résultats merveilleux. Ainsi, dans le diocèse de Linz, en Autriche, on recueille de la sorte des milliers de florins pour la construction de la cathédrale, et il en résulte à coup sûr plus de bien pour les défunts et plus d'honneur pour les vivants que des couronnes bientôt fanées déposées sur des cercueils. (Cf. *Ami*, 1893, p. 110).

On ne peut donc qu'encourager les familles chrétiennes qui, sur leurs lettres de faire-part, ajoutent en note : « Prière de n'apporter ni fleurs ni couronnes, » et demandent à leur place des prières pour le défunt.

Ad III. La question théoriquement résolue comme nous venons de le faire, peut-on cependant en pratique admettre ou tolérer l'usage des couronnes ? Ou bien faut-il presser l'exécution de la loi, malgré les inconvénients qui pourraient résulter d'un refus, ou de la suppression de l'usage ?

Rome pressentie à ce sujet par l'archevêque de Goa : « Prohibendusne erit usus contegendi ramis et floribus tumulos, qui eriguntur in ecclesiis occasione funeralium ? » répondit qu'on pouvait tolérer l'usage : « *Tolerari posse.* » (S. R. C., 16 juin 1893, n. 3804, ad 6).

En conséquence, l'usage des couronnes n'est pas à introduire où il n'existe pas. On ne peut que le tolérer où il existe, soit en raison du préjugé commun, soit en vertu de l'habitude acquise ; et encore, si les évêques ont proscrit cet usage, comme en Belgique, on doit s'en tenir à leur défense, et exclure les couronnes absolument.

Q. — Le *Manuel liturgique* de Lerosey, édition de 1902, page 313, assure que le prêtre qui baptise peut être en même temps parrain. Je ne trouve pas cela ailleurs.

Sur quel principe ou quelle décision se fonde-t-il ?

R. — C'est une erreur de croire que Lerosey soit le seul à permettre au prêtre d'être à la fois baptiseur et parrain de l'enfant. On trouve le même enseignement chez les auteurs, comme Van Der Stappen, tom. IV, q. 54, et voici sur quoi il repose.

De droit commun, il n'y a que les moines, les religieuses, et les réguliers de tout ordre, qui ne puissent être parrains et marraines. (Rituel, tit. II, chap. 1, n. 26). Mais le droit diocésain peut être plus strict ; v. g. dans la province de Lyon, la permission de l'Ordinaire est exigée pour que les clercs dans les ordres sacrés remplissent les fonctions de parrain. A chacun donc de voir s'il y a dans le diocèse des règlements particuliers qui régissent la matière. S'il n'y en a point, le prêtre qui baptise peut être parrain sans autorisation de l'Ordinaire.

Quelques théologiens disent, il est vrai, que le prêtre dans ce cas devra jouer deux personnages, interroger et répondre : ce qui ne paraît guère compatible. — A cela nous répondons : 1° que le prêtre peut déléguer un procureur pour répondre à sa place ; 2° qu'il suffit que la marraine réponde aux interrogations, et ainsi tombe l'objection qui nous est faite. Du reste, la Congrégation a donné pour la confirmation une solution qui ne permet pas de douter de la compatibilité des fonctions de baptiseur et de parrain. On demandait si l'évêque peut en même temps confirmer quelqu'un et lui tenir lieu de parrain dans la circonstance, et la réponse fut : « Episcopus confirmans in casu officium Patrini gerat per procuratorem. » (S. R. C., 14 juin 1873, n. 3305, ad III). Que le prêtre baptiseur charge donc aussi de toucher l'enfant en son nom pendant qu'il versera l'eau, et tout sera dans l'ordre.